

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

184 | 2007

Ethnicités ?

La force du mal

Leçons d'Afrique

Michel Adam



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21926>

DOI : 10.4000/lhomme.21926

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2007

Pagination : 155-165

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Michel Adam, « La force du mal », *L'Homme* [En ligne], 184 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21926> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.21926>

© École des hautes études en sciences sociales

La force du mal

Leçons d'Afrique

Michel Adam

EX AFRICA SEMPER ALIQUID NOVI... Dans son dernier ouvrage, Alfred Adler s'interroge sur l'un des paradoxes de certaines sociétés africaines : l'association du roi (ou du chef politique en général) et du sorcier. La figure du roi sorcier est fréquente en Afrique – en particulier dans l'aire culturelle bantoue –, soit que la sorcellerie s'acquière automatiquement avec l'investiture, soit qu'elle demeure la condition préalable pour l'obtenir. Comment le roi peut-il être sorcier ? Une telle conjonction ne laisse pas de surprendre l'observateur occidental. Garant de l'ordre, le monarque inclut en lui-même son contraire, la figure du désordre. Cette surpuissance paraît donc illégitime. Portant un regard panoramique sur la littérature ethnographique consacrée à la question, Alfred Adler montre la grande complexité des croyances et des institutions en matière de sorcellerie tout en rappelant son omniprésence, quelle que soit la nature de l'organisation politique. Étude destinée aux spécialistes de l'Afrique, la recherche d'Alfred Adler est aussi une réflexion philosophique sur le pouvoir, dépassant largement, cette fois, le contexte africain. Parmi les mérites de l'ouvrage figure d'ailleurs le fait qu'à l'issue d'un parcours ethnographique couvrant tout le continent africain, Alfred Adler nous ouvre les portes de quelque quarante monographies françaises, belges ou britanniques, certaines d'entre elles mal connues du public français. Faut-il ajouter toutefois que le cheminement du lecteur dans les méandres du fil narratif exige une attention soutenue, tant en raison du caractère touffu de l'information que de l'érudition tous azimuts de l'auteur, peu soucieux d'une démarche pédagogique. C'est ainsi que les grands débats anthropologiques concernant la nature de la pensée magique – et celle de la sorcellerie qui en représente le mode vindicatif – sont supposés être connus du public non prévenu et ne font l'objet que de brefs rappels au fil des pages.

_____ À propos d'Alfred Adler, *Roi sorcier, mère sorcière : parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Paris, Éd. du Félin, 2006 (« Les marches du temps »).

À PROPOS

Dans la première partie, l'auteur s'interroge sur l'origine de la sorcellerie en général. Dès le départ, il récuse la thèse selon laquelle la sorcellerie serait une « main invisible », soit au service de l'ordre établi, soit au contraire désireuse de le détruire. Au centre de l'argumentation figure le fait que la sorcellerie n'a pas de finalité sociale. Les sorciers ne s'attaquent pas à tel ordre social en particulier, mais à la vie elle-même. Le sorcier, continue Alfred Adler, n'est pas antisocial, il exprime une force destructrice du noyau initial de toute vie humaine, celui que les structuralistes ont désigné sous le nom d'atome de parenté : « On peut concevoir l'action de la sorcellerie comme celle d'une force suffisante pour provoquer la fission de l'atome de parenté, entendons suffisante pour défaire les liaisons et libérer ainsi des quantités difficilement contrôlables d'énergie destructrice » (p. 39). Il est clair qu'en amont de l'atome de parenté défini par Claude Lévi-Strauss, le triangle œdipien (la relation enfant-couple parental) représente ici pour notre auteur un modèle d'atome de parenté distinct, quoique non contradictoire du modèle structuraliste sur lequel s'appuie l'échange matrimonial. La famille œdipienne – puisque c'est bien d'elle qu'il s'agit – entretient une situation conflictuelle sans issue, mais dont chaque individu porte en lui le fantasme.

Pour tester cette hypothèse, Alfred Adler évoque plusieurs exemples. Le premier cas est celui de deux sociétés matrilineaires situées aux antipodes du continent africain : les Bakongo de la République démocratique du Congo (étudiés par le père Van Wing) et les Nuba du Soudan (étudiés par Siegfried Nadel). Chez les Bakongo, la sorcellerie est concentrée dans la personne de l'oncle utérin. Celui-ci a vocation à devenir chef de lignage et exerce un pouvoir (légitime) de vie et de mort sur son neveu (ou sa nièce) et sur leurs descendants (notamment en cas de non-versement de la compensation matrimoniale).

Parmi les Nuba du Soudan étudiés par Nadel, deux sous-groupes, les Korongo et les Mesakin (tous deux matrilineaires), s'opposent en ce que la sorcellerie est absente chez les premiers alors qu'elle est omniprésente chez les seconds. Korongo et Mesakin sont semblables en tous points (matrilinearité, système de classes d'âges, héritage anticipé de l'oncle utérin). Toutefois, le système korongo comprend six classes d'âge alors que le système mesakin n'en comporte que trois. Tandis que chez les Korongo, l'âge social s'ajuste au plus près à l'âge biologique, les Mesakin sont enfermés dans une chronologie schématique et rigide. Agglomérés à la classe des vieux au lendemain de leur adolescence, et en quelque sorte privés de leur jeunesse, les hommes Mesakin manifestent, dans la position d'oncles utérins, un vif ressentiment à l'égard de leurs neveux, accapareurs avant l'heure d'une partie de leurs biens. On peut rapprocher et opposer tout à la fois les Bakongo et les Mesakin. Chez les premiers, la position de l'oncle est légitime. Chez les seconds, elle ne l'est pas, car le pouvoir politique n'appartient pas comme chez les Bakongo à l'oncle utérin, mais à des *big men*.

Passant cette fois à des sociétés patrilinéaires, une autre illustration permet d'observer l'impact de la sorcellerie sur la relation frère-sœur, tout en évoquant cette fois le cas d'une sorcellerie exclusivement féminine. Chez les Kuranko patrilinéaires du Sierra Leone, étudiés par Michaël Jackson, l'épouse est totalement absorbée par le lignage de son mari. À défaut de pouvoir se défendre de ce dernier, elle se « venge » en quelque sorte sur son frère, bénéficiaire pour son propre mariage de la compensation matrimoniale versée à l'occasion du mariage de sa sœur. Les sorcières kuranko sont donc des femmes mariées se retournant contre leurs frères (ou contre les enfants de leurs frères), situation qui, une fois encore, compromet le noyau initial de la parenté.

Un second exemple de sorcellerie féminine est offert par les Ashanti du sud du Ghana, étudiés par Meyer Fortes. Chez les Ashanti matrilineaires, la sorcellerie s'hérite de mère à fille et ne s'exerce qu'au sein du matrilignage. Pour s'en défendre, chaque être humain est en mesure de mobiliser l'une de ses quatre âmes, le *sunsum* (« double ») héritée du père. Sorcellerie (surtout féminine) et contre-sorcellerie (masculine) s'appuient sur des génies forestiers, mettant ainsi en relief le conflit entre les agnats et les utérins. Mais la sorcellerie *stricto sensu* opère uniquement dans le cercle restreint des utérins, c'est-à-dire dans le cercle « incestueux » dont elle met en évidence les tensions. Tout se passe comme si la sorcière pratiquait une sorte d'autodestruction, s'attaquant à la fécondité des femmes et à la puissance sexuelle des hommes. Dans un véritable inceste alimentaire, elle dévore ceux avec lesquels elle partage la chair et le sang.

Comment expliquer que chez les Ashanti c'est la femme qui est la victime des accusations de sorcellerie alors que chez les Bakongo, également matrilineaires, les femmes sont plutôt épargnées ? Sans répondre à la question (que l'on ne discutera pas ici), Alfred Adler en amène une autre, également soulevée par Fortes dans une conférence célèbre prononcée en 1973 : pourquoi la sorcellerie est-elle (selon lui) omniprésente chez les Ashanti et quasiment absente chez les Tallensi ? Les Tallensi du nord du Ghana sont patrilinéaires et leurs cultes essentiels sont voués aux ancêtres. Les ancêtres ne sont pas relégués dans le monde inaccessible des morts, mais leurs autels parsèment le territoire domestique. La puissance visible, tutélaire, protectrice (et punitive) des ancêtres s'oppose, chez les Tallensi, à la puissance invisible des sorciers chez les Ashanti. Ils imposent aux fils de nombreux tabous d'évitement du père (également de ses vêtements, etc.). Fils et père sont en apparence ennemis car au fur et à mesure que l'un grandit, l'autre décline. C'est ainsi que pour Fortes, les règles coutumières sont l'équivalent du Surmoi, ce sont les lois du Père ancestralisé. Tout se passe donc comme si l'acceptation du modèle paternel suffisait pour éloigner les Tallensi du spectre de la sorcellerie.

Fortes ne serait-il pas victime d'une sorte d'illusion d'un équilibre « fonctionnel » ? À y regarder de plus près en effet, les Tallensi sont assez loin de l'innocence dans laquelle Fortes semble devoir les placer. Car tous les êtres vivants sont exposés aux caprices du *yín* (« destin » ou plutôt « destinée »). Les mauvais *yín* conduisent au célibat, à l'instabilité matrimoniale, à la stérilité, à la mort des enfants, etc.

Qu'en est-il donc du mauvais *yin* puisqu'il est possible, par des rituels (l'auteur décrit longuement le rituel complexe du « balayage »), de le corriger, voire de le remplacer ? Contrairement à la vision fonctionnaliste, la prégnance du modèle paternel ne suffit pas à éloigner la menace sorcière à laquelle on peut à l'évidence assimiler la destinée malheureuse. Puissance surnaturelle et mystérieuse, étrangère à l'humain (tout comme la sorcellerie en général dans la plupart des représentations africaines), le mauvais *yin*, avance Alfred Adler, peut être comparé au *daïmon* des anciens Grecs, si bien décrit par Jean-Pierre Vernant (1965 : 73).

Abandonnant pour un temps les Tallensi, Alfred Adler s'interroge sur la faiblesse du rôle des ancêtres chez les Samo et les Gourmantché du Burkina Faso au sein desquels se retrouve cependant la figure du « destin individuel ». Chez les Samo patrilinéaires, étudiés par Françoise Héritier, le *lepere* (« destin ») est l'instrument (ou le truchement ?) de la sorcellerie (« est-ce ton *lepere* qui t'a tué ? » demande-t-on lorsqu'on procède à l'interrogatoire du cadavre). Cela explique qu'aucune sanction ne soit prise à l'encontre d'un quelconque sorcier identifié, car « il est l'instrument nécessaire du destin » (Héritier 1973 : 247). Héritant du *lepere* de leur mère, les enfants en demeurent dépendants jusqu'à l'adolescence. Selon Françoise Héritier, le *lepere* participe donc de l'univers féminin de caractère anémique par opposition au monde socialisé, associé à l'univers masculin ; il relève du monde de la brousse, c'est-à-dire celui des forces brutes et non domestiquées. Alfred Adler conteste cette interprétation qui fait fi du noyau œdipien impliqué dans l'émergence du *lepere*. En faut-il une preuve ? Pour lutter contre un mauvais destin, le *nyisedoro*, « plat de médicaments », en réalité confectionné par le mari, exerce, sous le contrôle masculin, une fonction de contre-sorcellerie.

On peut à cet égard comparer les Samo aux Gourmantché étudiés par Michel Cartry. Chez les Gourmantché, le destin individuel *yiemyali* est transmis à la fois par le père et par la mère. Mais seul le *yiemyali* de la mère est réellement important ; il est associé pour chaque être humain à un « programme » ou un « plan de vie » établi, semble-t-il, dès la conception, en tout cas avant la naissance. Ce programme est censé obéir à un déterminisme absolu ; il est indépendant de la valeur morale de la conduite. L'épouse étant complètement intégrée au lignage de son mari, les Gourmantché en viennent à dire que les enfants du couple sont symboliquement issus de la belle-mère (elle-même préalablement intégrée dans le lignage du père du mari). Ainsi, le fils se réfère à ce que Alfred Adler appelle la « mère primordiale », située dans un univers présocial et confondue avec une sorte d'œuf initial. Là se trouve, selon l'auteur, la genèse de la sorcellerie. Cette « mère primordiale » n'est en rien la « mère sorcière », comme pourrait le laisser penser faussement le sous-titre de l'ouvrage (et qui ne vise, semble-t-il, que la déesse Yemoja des Yoruba décrite dans la seconde partie de l'étude). Revenant au triangle œdipien, la « mère primordiale », si on comprend bien le propos d'Alfred Adler, n'est pas autre chose que la mère de la sorcellerie au sens freudien évoqué un peu plus haut.

Il est temps d'en venir au fond de l'affaire. On doit faire crédit à Alfred Adler de ce que, par le moyen d'allusions discrètes, mais jamais explicitées, il ramène le lecteur à Freud et aux grands principes de la pensée magique évoqués dans *Totem et Tabou* (1981 [1912]). Qu'est-ce que la sorcellerie ? C'est le mal, répond Alfred Adler. Le mal fait par l'homme dans le monde, et le mal qu'il se fait à lui-même. La sorcellerie ne relève pas du primitif ou du sauvage, mais de « l'infantile », c'est-à-dire d'une forme d'universel (p. 146). Faut-il ajouter – ce que l'auteur ne dit pas, mais qui demeure inclus dans sa démarche – que cet universel s'appuie sur l'hypothèse strictement freudienne de la persistance de la pensée magique chez l'adulte (chez tout adulte), elle-même inscrite dans les conditions particulières (c'est-à-dire sociales ou culturelles) d'exacerbation de cette structure psychique (Freud 1982 [1919]).

La sorcellerie est une guerre privée, elle est une arme dans les rapports de force. Au départ, rappelle Alfred Adler, elle est une force impersonnelle, généralement cachée, parfois ignorée du sorcier lui-même, « dont les uns sont possédés, que d'autres s'approprient ». Cette force peut être utilisée pour des fins personnelles (donc profitables à l'individu, qu'elles soient moralement ou non justifiables) ou pour des fins collectives, c'est-à-dire bénéfiques au groupe. Strictement indépendante du système sociopolitique, la sorcellerie peut donc aussi bien s'exercer du supérieur contre l'inférieur que de l'inférieur vers le supérieur. Hostile aux thèses fonctionnalistes, Alfred Adler ne pense pas (avec raison, de notre point de vue) que la sorcellerie atténue les tensions sociales, mais soutient, au contraire, qu'elle les exacerbe. Cette figure « paradoxale » (épithète qui reviendra à plusieurs reprises sous la plume de l'auteur) trouve notamment à s'exprimer dans une autre forme sociale que celle de la famille : le personnage (typiquement africain, en l'occurrence) du roi sorcier.

Le roi sorcier

De la mère sorcière au roi sorcier, Alfred Adler n'a pas de mal à établir une multitude de ponts ethnographiques. Rappelant au passage qu'en Afrique la parenté est l'ossature principale, le principe initial de toute organisation politique, y compris dans les sociétés à État, l'auteur parcourt à nouveau un vaste itinéraire, passant des royaumes bantous de l'Afrique centrale (Kuba, Kukuya, Kongo, Yombe) aux monarchies du Sahel (Songhay), revenant ensuite aux royaumes et chefferies du golfe de Guinée (Yoruba du Nigeria, Gonja du Ghana) avant de s'attarder sur le cas particulier des Tiv du Nigeria, groupe bien connu des ethnologues pour leur caractère égalitaire et segmentaire.

Le roi magicien (également devin, juge, chasseur, guerrier, forgeron, prêtre) est une figure devenue classique du *Rameau d'or* de Frazer (1981 [1911-1915]). En évoquant Frazer, nombre d'anthropologues oublient d'ailleurs au passage l'image, cependant bien familière, du roi faiseur de miracles de la mythologie européenne. Dans toutes ces occurrences, le monarque protège la société contre

les agressions, donc protège contre la sorcellerie. Comment expliquer et justifier alors la coexistence dans une même personne de la fonction protectrice et de la qualification criminelle à laquelle est associée la sorcellerie ?

Cette figure, explique Alfred Adler, est paradoxale plutôt que contradictoire. Elle n'est pas inexplicable, mais représente un défi au sens commun : le roi sorcier est une figure de l'« impossible », c'est-à-dire impliquant à la fois le pouvoir sur les hommes et le pouvoir sur les forces de la nature. Car – première remarque factuelle – le roi sorcier n'est pas, rappelle justement Alfred Adler, le représentant de la transcendance du mal, « qu'on l'appelle inceste ou meurtre » (p. 145). Pour autant, la sorcellerie du monarque (sa capacité à faire le mal) ne peut pas davantage être assimilée à la notion wébérienne de violence légitime. Faut-il d'ailleurs rappeler au lecteur que, dans l'interprétation qu'en donnent habituellement les sociologues, en aucun cas la violence légitime ne se confond avec le mal.

La vérité de la figure royale est que l'attribut des rois est d'être à la fois tout puissants et surhumains. À l'égard du premier point, le désordre est, à n'en pas douter (tel le *Big Bang* des origines), un facteur initial ou générique de la puissance. Car, n'exprimant au départ aucun agencement, le désordre est capable d'en créer à l'infini. Le désordre est donc à la fois symbole de danger et de pouvoir. Concernant le caractère surhumain du monarque, le fait central est sa capacité à commander aux forces de la nature. De ce point de vue, la conjonction du roi et du sorcier rencontre sa logique dans le fait suivant : pour asseoir son pouvoir sur les forces naturelles, le monarque doit emprunter son caractère à un esprit (également fort) du monde naturel. De ce rapprochement découlent de multiples caractères qui assimilent à première vue le monarque à un être repoussant ou démoniaque. Tel est le cas de l'inceste rituel habituellement répandu (Kuba étudiés par Luc de Heusch) ; ou encore de la pratique du cannibalisme (que les premiers voyageurs européens, se trompant lourdement sur le sens et l'étendue de cette coutume, ont faussement attribuée à l'ensemble des Africains). C'est ce qui explique également les associations du roi et du léopard (Kuba) ou du roi et du lion, l'animal mangeur d'hommes par excellence (royaume tio étudié par Jan Vansina). Ces figures ne sont pas métaphoriques, mais laissent entendre la capacité de métamorphose, aptitude au demeurant fort répandue en Afrique de la part des sorciers et des sorcières, en particulier dans la zone bantoue.

L'association du roi et du sorcier relève donc d'une sorte de « logique du sens » qui interdit de lui attribuer des causes simplement historiques ou conjoncturelles. De ce point de vue, Alfred Adler ne reconnaît pas à Luc de Heusch l'hypothèse selon laquelle, chez les Bantous du Centre-Ouest (Yombe, Kukuya, Kongo, etc.), la sorcellerie royale (dans sa dimension « destructrice » en quelque sorte) aurait pu être exacerbée par le caractère préalablement destructeur de la traite esclavagiste à laquelle nombre de chefs politiques ont été associés. Car la sorcellerie du roi est d'une autre nature et ne dépend pas des contingences historiques. Si la sorcellerie en général a pu s'intensifier avec la colonisation, c'est, aux yeux d'Alfred Adler, pour d'autres raisons, à savoir que cette dernière s'est accompagnée d'un accroissement considérable des écarts de richesse.

Quoiqu'il soit impossible de rentrer dans le détail ethnographique des exemples mentionnés par l'auteur, il n'est pas inutile de décrire rapidement quelques-uns des cas souvent minutieusement commentés dans le cours de la démonstration.

Le premier exemple est celui des royaumes bantous de l'Afrique centrale, précocement mis en contact avec les voyageurs européens. Chez les Kukuya du Congo-Brazzaville (sous-groupe teké étudié par Pierre Bonnafé), le « seigneur du ciel » (l'« homme-panthère ») s'impose aux « seigneurs de la terre » par les moyens d'une puissance magique, le *mpu*, assimilée à la sorcellerie innée (*witchcraft*). À la mort du monarque, sa puissance sorcière se trouve dispersée dans tout le pays. Un rituel particulier (le *miyali*, « bénédiction de la terre ») peut permettre d'y faire face.

Un ordre proche du précédent est représenté par le monarque tio (connu sous le nom de Makoko ou Onko, chef couronné d'un autre groupe teké du Congo Brazzaville). Décrit par Jan Vansina, l'Onko est le maître du *nkira*, esprit de la nature (également présent chez les Kukuya dans sa version nettement bénéfique). Au cours de son initiation, l'Onko, identifié au lion, est tenu de consommer de la chair humaine. La chronique rapporte également qu'il se livre nonchalamment à l'immolation de plusieurs esclaves. L'identification au lion est confirmée par la nature de l'une des forces vitales du roi, explicitement désignée lors de son intronisation.

Dans une autre partie du monde bantou, les Nyakyusa du Malawi, étudiés par Monica Wilson, présentent une configuration originale. Organisés en petites chefferies, les Nyakyusa attendent de celles-ci une protection contre la sorcellerie, laquelle semble omniprésente. La sorcellerie la plus dangereuse (*witchcraft*) étant innée et organique (elle se présente sous forme de serpents siégeant dans l'abdomen), les contre-sorciers doivent être en mesure de l'absorber organiquement à l'aide de médecines magiques. À la différence des Bantous du Centre, les Nyakyusa ne reconnaissent donc pas à leurs chefs la qualité de sorciers mais leur concèdent le droit d'en revêtir les habits afin de les défendre. C'est ce qui leur permet ensuite d'acculer les sorciers à en vomir la substance. Miracle du symbolisme ! (et intuition profonde de la vraie nature de la sorcellerie, comme le rappelle ailleurs Jeanne Favret-Saada [1977] citée au passage par l'auteur) : la « vomissure » du sorcier se convertit en parole, parole de haine recrachée par la bouche et restituée, en quelque sorte, à la nature.

Un autre univers culturel, en apparence lointain, en réalité très proche du précédent, se révèle avec les royaumes et les chefferies d'Afrique de l'Ouest. Chez les Songhay du Niger, bien connus en Occident grâce aux films et écrits de Jean Rouch (notamment 1989 [1960]), le magicien d'aujourd'hui hérite de la puissance des rois d'autrefois (il communique avec eux par le médium d'un cheval). Au moyen de voyages « chamaniques », il se dote des puissances maléfiques nécessaires à la traque du sorcier, réputé voleur des âmes ou des doubles des humains. La traque s'achève lorsque le sorcier, acculé dans ses dernières défenses, est contraint de « déféquer son œuf de puissance » (p. 187).

S'éloignant un peu des Nyakyusa et des Songhay, mais procédant de la même logique d'assimilation de la puissance sorcière, le cas des Yoruba du Nigeria met en évidence une situation originale. Dépourvu de capacités surnaturelles maléfiques, le roi yoruba fait appel aux services de la grande prêtresse de Yemoja, déesse de l'eau et « mère des sorcières ». L'originalité de la situation réside ici, non pas dans la connivence du pouvoir politique et de la sorcellerie, largement consacrée ailleurs, mais dans la double association de la sorcellerie et de la divinité d'une part, de la sorcellerie et de la femme, d'autre part. À l'issue du sacrifice d'un bélier effectué en brousse, la grande prêtresse ramène au roi dans un panier les attributs masculins et féminins de sa puissance magique. Ethnologue des Yoruba, Andrew Apter, qu'Alfred Adler fait parler pour l'occasion, explique que, mort sous la forme du bélier sacrificiel, le roi renaît comme être complet et littéralement surhumain : à la fois homme et femme (associant puissance et fécondité), ou encore magicien et sorcier (conjuguant la capacité à protéger et à punir).

Contre-exemple, en quelque sorte des Yoruba, chez les Gonja patrilinéaires du nord du Ghana, magnifiquement décrits par Esther Goody, les monarques (en réalité plus proches de chefs coutumiers) héritent d'un pouvoir de sorcellerie et en font un usage légitime, y compris dans la compétition pour le pouvoir. En revanche, les sorcières sont à la fois craintes, haïes et durement punies. S'il en est ainsi, explique Esther Goody, c'est que la sorcellerie est, entre les mains des femmes, destructrice des relations primaires (comme celles qui existent entre une mère et ses enfants ou encore entre un mari et son épouse) ; elle menace donc les fondements mêmes de la société.

Dernier exemple (si l'on saute le cas des Mbugwe de Tanzanie, proche de celui des Gonja) : le cas des Tiv du Nigeria étudiés par les époux Bohannan (1969). Société segmentaire gouvernée par un *ethos* égalitaire, les Tiv associent à l'exercice du pouvoir politique le *tsav*, force (« vitale » ?) très impliquée dans la sorcellerie. Bon ou mauvais, le *tsav* est une substance présente dans le corps. Dans le contexte égalitaire des Tiv, le *tsav* est une arme essentielle dans la lutte pour le pouvoir. Utilisable de préférence dans l'horizon du segment ou du lignage, sa puissance peut être décuplée en participant à un festin cannibale de sorciers, au risque alors de devoir sacrifier en retour un proche parent agnatique. Cet enchaînement de « dettes de chair » rapproche les Tiv des sociétés de sorciers, répandues dans le monde bantou. Au sein de cette communauté d'agriculteurs, mais engagée depuis longtemps dans des activités commerciales, le *tsav* a par ailleurs joué autrefois un rôle insoupçonné, étant mis en œuvre pour immoler les victimes humaines offertes en sacrifice pour la protection des marchés. De manière plus générale, le *tsav* est utilisé comme un adjuvant puissant du commerce inégal permettant à l'un des co-échangistes de réaliser de « bonnes affaires » (par exemple d'échanger des produits alimentaires contre des biens de prestige, l'opération inverse n'étant pratiquée que dans les situations de nécessité). Depuis toujours, le *tsav* est entre les mains des aînés lignagers soupçonnés de pratiquer des rites sacrificiels à leur bénéfice. Organisés en sociétés secrètes, les aînés peuvent également agir par le moyen d'agents matériels qui concentrent les effets du *tsav*

(les *akombo* ou « fétiches »). Incités, il y a quelques décennies, à se donner un semblant de chefferie (l'expérience fut de courte durée), les Tiv en vinrent à croire que la capacité à tuer magiquement était la condition nécessaire à l'accès au trône tribal. Les candidats s'engagèrent dans une succession de meurtres de leurs proches, meurtres attribués au *tsav* et destinés à établir l'étendue et la force de leur pouvoir magique.



Dans l'écheveau des descriptions consacrées au roi sorcier, Alfred Adler se risque à un début de typologie, faisant remarquer que dans les sociétés matrilineaires comme les Bakongo ou les Bateke, le monarque est « endémiquement » sorcier car il est partie prenante de la relation entre l'oncle et le neveu utérin. Chez les Yoruba patrilinéaires, en revanche, la suprématie des femmes dans le domaine économique (elles détiennent le monopole des échanges commerciaux) met à mal la suprématie sociale des hommes. Nous reconnaissons ne pas avoir été convaincu par cette proposition. Qu'en est-il alors des Nyakyusa, Songhay et autres peuples patrilinéaires chez lesquels la faculté d'exécration magique doit également être « conquise » par le monarque ? Ne serait-ce pas plutôt que dans les contextes patrilinéaires, les hommes n'éprouvent pas au même degré la frustration de l'autorité paternelle et celle de la duplication du même ?

De manière générale, Alfred Adler soulève quantité de questions auxquelles il n'apporte pas toujours – et pour cause – de réponses claires. Pourquoi la sorcellerie est-elle quasiment absente des croyances de tel peuple et omniprésente chez tel autre ? Pourquoi dans les sociétés matrilineaires c'est tantôt la femme, tantôt l'homme qui est accusé de sorcellerie ? Pourquoi la sorcellerie est-elle préférentiellement un pouvoir d'autodestruction (puisqu'elle opère surtout à l'intérieur du lignage) ? Chemin faisant, il fait ressortir le rôle combien central de l'oncle utérin, tel qu'il est illustré dans l'opposition contrastée entre Korongo et Mesakin. Une autre hypothèse intéressante proposée par Alfred Adler ne semble pas avoir été envisagée jusqu'à ce jour : l'existence en Afrique d'une tension entre les institutions initiatiques, créatrices d'égalité et d'exigence morale (de solidarité par exemple) et l'autorité étatique, soucieuse d'indépendance et, de surcroît, exposée à la perspective du régicide rituel qui préside périodiquement au renouvellement des générations (p. 232).

Égratignant Luc de Heusch au passage, Alfred Adler se montre moins sévère à l'égard de Durkheim, Hubert et Mauss (1960 [1902-1903]) auxquels il reproche toutefois de défendre une séparation trop rigide des instances impliquées dans la reconnaissance d'un monde surnaturel : magie, sorcellerie, religion. On ne lui disputera pas davantage les critiques – au demeurant assez modérées – à l'endroit d'une autre distinction consacrée par le canon ethnographique anglo-saxon, mais dont la reconnaissance n'est en réalité jamais radicale : sorcellerie innée (*witchcraft*) ; sorcellerie acquise (*sorcery*). Alternant la réflexion sur l'Afrique des villages et les références à la pensée grecque antique, Alfred Adler s'échappe fréquemment

du champ restreint de la sorcellerie pour évoquer les grandes questions de la destinée individuelle. À l'heure où le monde s'interroge sur les turbulences d'un continent frappé par la souffrance et le malheur, la sagesse de l'Afrique, soutient Alfred Adler, est d'avoir compris qu'il y a moins de puissance du côté du bien que du côté du mal et que c'est en s'emparant d'une partie de ce dernier qu'il est ensuite possible de s'en défendre (p. 179). S'appuyant sur les observations perspicaces de Philippe Laburthe-Tolra (ethnographe des Bété du Cameroun, cité à plusieurs reprises dans l'ouvrage [cf. 1985]), Alfred Adler affiche le point de vue du philosophe et du moraliste pour rendre compte d'une réalité ethnographique qui fit souvent scandale : c'est avec le mal, déclare-t-il, que l'on combat le mal. Alfred Adler compare le point de vue des Africains sur la sorcellerie à Machiavel (et à Raymond Aron) : la méchanceté du prince (sorcier) se justifie par la méchanceté des hommes qui « ne font jamais le bien que par nécessité » (p. 229). Ainsi, la vertu du gouvernant serait une « volonté de puissance éclairée par la compréhension lucide des moyens » (Aron 1993 : 70). Une citation à méditer pour conclure un beau livre, difficile et pénétrant.

Université de Tours, Tours
micheladam@wanadoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : sorcellerie/*witchcraft* – pouvoir/*power* – parenté africaine/*african kinship* – royauté/*kingship* – Afrique noire/*black Africa*.

BIBLIOGRAPHIE

Adler, Alfred

1982 *La mort est le masque du roi : la royauté sacrée des Moundang du Tchad*. Paris, Payot.

2000 *Le Pouvoir et l'Interdit : royauté et religion en Afrique noire : essais d'ethnologie comparative*. Paris, Albin Michel.

2004 « Les Métamorphoses du pouvoir : politique et sorcellerie en Afrique », *L'Homme* 169 : 7-60.

Aron, Raymond

1993 *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris, Éd. de Fallois.

Bohannon, Laura & Paul Bohannon

1969 [1953] *The Tiv of Central Nigeria*. London, International African Institute.

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Frazer, James George

1981 [1911-1915] *Le Rameau d'or*, 1. *Le Roi magicien dans la société primitive ; Tabou et les périls de l'âme*. Paris, R. Laffont (« Bouquins »).

Freud, Sigmund

1981 [1912] *Totem et Tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Paris, Payot (« Petite Bibliothèque Payot »).

1982 [1919] « L'inquiétante étrangeté », in *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris, Gallimard (« Idées ») : 163-210.

Héritier, Françoise

1973 « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », in *La Notion de personne en Afrique noire : actes du colloque international du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 11-17 octobre 1971*. Paris, Éd. du CNRS.

Hubert, Henri & Marcel Mauss

1960 [1902-1903] « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, par Claude Lévi-Strauss. Paris, Presses universitaires de France : 1-141.

Laburthe-Tolra, Philippe

1985 *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : essai sur la religion bété*. Paris, Karthala.

Rouch, Jean

1989 [1960] *La Religion et la magie songhay*. Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles.

Vernant, Jean-Pierre

1965 *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*. Paris, F. Maspéro (« Les Textes à l'appui »).

